



L'anthropologie du genre en Nouvelle-Guinée

Pascale Bonnemère

► To cite this version:

Pascale Bonnemère. L'anthropologie du genre en Nouvelle-Guinée: Entre analyse sociologique, psychanalyse et psychologie du développement. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2002, 161, pp.205-224. halshs-00007272

HAL Id: halshs-00007272

<https://shs.hal.science/halshs-00007272>

Submitted on 14 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'anthropologie du genre en Nouvelle-Guinée

Entre analyse sociologique, psychanalyse et
psychologie du développement

Pascale Bonnemère

LA PUBLICATION RÉCENTE de deux ouvrages traitant des initiations masculines et de l'antagonisme sexuel dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée dus à Gilbert Herdt et à Lewis Langness, spécialistes incontestables de ces questions, est l'occasion de réfléchir au traitement de la domination masculine dans les travaux consacrés à cette région du monde depuis une cinquantaine d'années. La recherche en ce domaine a subi une évolution notable. Or, à l'exception de l'ouvrage de Marilyn Strathern paru en 1988, les livres les plus récents ne présentent guère d'analyse critique des modèles théoriques et des outils conceptuels utilisés dans les travaux antérieurs sur ce sujet¹. Il s'agira donc ici d'aborder certains débats et questions soulevés dans ce champ des rapports sociaux entre les hommes et les femmes, et dans celui des configurations symboliques de la différence des sexes rencontrées en Nouvelle-Guinée².

Selon Henrietta Moore, dans les décennies 1970 et 1980, les études relevant de l'anthropologie du genre ont été conduites selon deux perspectives : l'une mettait l'accent sur la division sexuelle du travail, les rôles et statuts des hommes et des femmes dans la vie sociale (par ex., pour s'en tenir à des travaux parus en France, Tabet 1979) ; l'autre s'attachait aux principes symboliques qui sous-tendent les représentations de la masculinité et de la féminité (par ex. Héritier 1996³). Dans

1. Voir néanmoins la réflexion, mais qui date déjà d'une vingtaine d'années, sur le concept d'antagonisme sexuel (Herdt & Poole 1982), et les pages que Bernard Juillerat a consacrées, dans cette même revue (1998), à un ouvrage de Donald Tuzin.

2. Je remercie Françoise Douaire-Marsaudon pour les commentaires et les suggestions qu'elle a apportés à une première version de ce texte, ainsi que Françoise Héritier pour ses encouragements et sa lecture attentive. D'éventuels défauts de raisonnement ou d'interprétation sont évidemment de mon seul fait.

3. Notons que cet ouvrage est un recueil d'articles dont la plupart sont parus dans les années 1980.

À propos de Lewis L. Langness, *Men and « Woman » in New Guinea*, Novato, Ca, Chandler & Sharp, 1999, XIII + 208 p., réf., index, et de Gilbert Herdt, *Sambia Sexual Culture. Essays from the Field*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1999, XI + 326 p., réf., index, ph. (« Worlds of desire »).

certaines œuvres, ces deux perspectives étaient abordées conjointement (Verdier 1979 ; Godelier 1982 ; Testart 1985), mais, dans la mesure où aucune réelle concordance n'était observée entre les rapports qu'entretenaient les hommes et les femmes dans la vie quotidienne et la place reconnue à chacun des sexes dans la cosmologie (Moore 1994 : 74 et 1999 : 152)⁴, il n'y eut pas, ou peu, de réflexion théorique sur les liens entre organisation sociale et cosmologie.

Depuis un peu plus d'une décennie, les analyses des configurations symboliques liées au genre sont nettement prédominantes, et force est de constater le déclin de celles portant sur la dimension sociale des rapports entre les sexes, lié en partie à la perte d'influence du paradigme marxiste en anthropologie sociale (Juillerat 1996 : 20), en partie à l'approfondissement de la réflexion féministe. Parallèlement, on assiste désormais à un rejet de notions telles que « division sexuelle du travail », « domination », « subordination », « antagonisme », « inégalité », « hiérarchie », etc., pour la simple raison qu'elles sont malaisément transposables du domaine des rapports entre les sexes dans la vie quotidienne à celui des principes symboliques se trouvant au cœur des systèmes de pensée sur la différence entre les hommes et les femmes (Barraud 2001 : 10).

Certains travaux consacrés à la Nouvelle-Guinée vont jusqu'à nier l'existence de la domination masculine en prenant appui sur des cultures où la différence entre les sexes n'est pas construite sur une opposition « de nature » entre les hommes et les femmes (Strathern 1978, 1981), en s'intéressant de plus près aux activités et aux domaines d'action des femmes (Weiner 1983 [1976] ; Feil 1978), ou en analysant des situations contemporaines qui ont subi des transformations économiques et sociales susceptibles de jouer sur les relations entre les sexes (Sexton 1982).

Dès lors, on peut se demander si cette évolution est le simple produit des va-et-vient théoriques auquel est sujet tout domaine de réflexion, ou si l'on assiste, dans les travaux anthropologiques sur cette région du monde, à une forme véritablement nouvelle d'appréhension des relations entre les sexes et des systèmes de représentations de la personne qui rendrait obsolète toute réflexion en termes de domination masculine.

Les études pionnières

Dans son article sur l'anthropologie du genre en Amazonie, Irène Bellier (1993 : 517) situe l'origine d'un enrichissement de la problématique des relations entre les sexes dans le nombre croissant des faits ethnographiques recueillis depuis les années 1970. Tel ne fut pas le cas pour les hautes terres de Nouvelle-Guinée

4. Je ne serai pas aussi affirmative qu'Henrietta Moore sur ce point, dans la mesure où mes propres travaux chez les Anga ont montré l'existence de variations concomitantes entre intensité de la domination masculine et part des femmes dans les représentations de la procréation et de la croissance des êtres humains (Bonnemère 1996 : 370-383). Quant à théoriser la relation entre les deux, c'est une autre affaire... On pourrait aussi envisager l'affirmation de Moore à la lumière des ouvrages d'Annette Weiner (1983, 1992) ou de celui d'Alain Testart (1985) sur la division sexuelle du travail, et nuancer alors son point de vue... comme elle le fait d'ailleurs elle-même dans un court essai critique du livre de Sherry B. Ortner, *Making Gender* (1996) : « the social and the symbolic do not necessarily reflect each other or operate within functional harmonies, but neither are they completely independent of each other » (1998 : 1961).

où, dès les années 1950, cette problématique a pour ainsi dire fondé et soutenu les premières analyses anthropologiques. Lewis Langness, qui publie aujourd'hui un ouvrage en forme de pamphlet, fut l'un des premiers anthropologues à pénétrer à l'intérieur de la grande île après la Seconde Guerre mondiale, une vingtaine d'années après que les chercheurs d'or et autres explorateurs australiens eurent découvert ces larges vallées prétendument vides d'hommes, et que parcourt aujourd'hui le plus grand axe routier du pays.

S'il est un domaine de l'anthropologie de la Nouvelle-Guinée où les descriptions et les analyses ethnographiques foisonnent, c'est bien celui des rapports hommes-femmes, pour parler comme en 1970. On y trouve à la fois des ouvrages insistant sur l'antagonisme qui les caractérise, disséquant les principes, nichés au sein des représentations du corps, qui les gouvernent (Jorgensen 1983 ; Herdt 1981 ; Godelier 1982 ; Knauff 1989), ou analysant minutieusement les institutions qui maintiennent et légitiment la domination des uns sur les autres (Godelier 1982).

La Nouvelle-Guinée constitua sans nul doute un terrain d'élection des approches théoriques de la différenciation sexuelle qui se sont développées au cours des décennies 1970 et 1980. Frappés par les pratiques d'évitement de tous ordres qui réglaient les contacts entre hommes et femmes, les premiers anthropologues travaillant dans les hautes terres n'eurent de cesse de relever l'opposition entre les deux sexes que les discours de leurs informateurs – masculins en l'occurrence – laissaient transparaître. Une telle incompatibilité rendait compte des pratiques de résidence séparée, de la mise à l'écart des femmes menstruées ou parturientes, de la présence de maisons des hommes, et finalement des initiations masculines. Dans ce tableau, la guerre occupe une position centrale parce qu'elle justifie l'existence de tels rituels – les garçons doivent devenir de futurs guerriers, valeureux au combat – et élève la force masculine au rang de nécessité pour la survie du groupe.

Avec Kenneth Read, Lewis Langness appartient donc à cette catégorie des précurseurs dont l'ethnographie contribua à établir, mais aussi à figer, l'image d'une configuration culturelle faite d'éléments interconnectés (guerre, initiations masculines, antagonisme sexuel), qui est très vite devenue une sorte de modèle des sociétés des hautes terres orientales de l'actuelle Papouasie Nouvelle-Guinée. À l'ouest existait une autre configuration qui se manifestait à la fois par une opposition moins marquée entre les hommes et les femmes, des échanges cérémoniels de grande ampleur, la présence de big-men organisateurs de ces échanges, et par des cultes masculins au cours desquels les hommes entraient en relation avec une entité spirituelle féminine (*Female Spirit cults*). Les premiers travaux ethnographiques, menés dans les décennies 1950 et 1960, ont donc avant tout cherché à définir et à expliquer, grâce à la comparaison de plusieurs sociétés des hautes terres, des configurations sociales particulières.

Parmi les critères sur lesquels se fondèrent les premiers ethnographes pour évaluer le degré d'antagonisme entre les hommes et les femmes, figuraient la pollution féminine et le déni de l'importance du rôle des femmes dans la procréation⁵.

5. On notera en passant que la distinction entre les études où le *gender* est appréhendé en tant que phénomène social et celles où il est envisagé comme construction symbolique n'existait guère à l'époque.

Dans son article sur les Gahuku-Gama, devenu célèbre parce qu'il posait les jalons d'une anthropologie des sexes en Nouvelle-Guinée, Kenneth Read (1952) reliait ces pratiques et ces représentations à la ségrégation résidentielle et aux croyances de cette société sur le rôle nourricier du sperme pour le fœtus. Cet auteur montra également que les rituels masculins avaient pour fonction de maintenir la domination des hommes sur les femmes, d'une part en en faisant le lieu de discours sur la supériorité masculine et sur le danger que les fluides sexuels féminins représentent, d'autre part en instituant une forte solidarité entre les hommes. Mais, selon Read, la domination masculine n'était pas considérée comme acquise une fois pour toutes, et les hommes, parce qu'ils craignaient une rébellion des femmes⁶, usaient couramment de violence à leur égard.

La domination masculine : rapport de force ou structure inconsciente ?

Dès les années 1950 étaient ainsi jetées les bases d'une anthropologie du genre et élaboré un modèle si opérant que les analyses ultérieures ne feront en quelque sorte que l'affiner. En effet, si l'on évalue les études consacrées aux rapports hommes-femmes depuis les décennies 1970 et 1980 à l'aune des premiers travaux menés dans les hautes terres, on constate que deux des axes de recherche qui prévalent aujourd'hui figuraient déjà dans les écrits de Read. Selon le premier, les initiations masculines sont une institution de reproduction et de légitimation de la domination des hommes sur les femmes, et l'un des objectifs de l'anthropologie est de comprendre comment s'opère l'adhésion des femmes à cette idéologie qui les opprime (Godelier 1982). Selon le second, l'analyse, plus psychologique et/ou psychanalytique que sociologique, s'intéresse à l'ontologie masculine, et les initiations sont envisagées comme une institution palliant ce qui est vécu localement comme une infériorité constitutionnelle masculine en comparaison du corps des femmes qui porte et met les enfants au monde (Herdt 1981; Tuzin 1997).

Ces deux approches doivent évidemment être pensées comme complémentaires plutôt qu'opposées, et elles sont d'ailleurs souvent mises en œuvre conjointement (Godelier 1982 ; Juillerat 1995), car, comme l'écrit Herdt (1993 : 205), « sexual antagonism is not merely a cultural discourse mode, it is a psychological reality [...] which arises in part from successive repressions across lifespan ». L'une et l'autre soulèvent les mêmes problèmes théoriques. Comme le constate Sherry Ortner (1996 : 176), une des grandes questions posées par la domination masculine, mais qui n'a pourtant guère été abordée, est la suivante : « should we think of it [male dominance] as the product of male intentionality, some sort of "will to power" emerging from a "natural aggressiveness" ? Or should we think of it [...] as a kind of side effect, an unintended consequence of social arrangements designed for other purposes ? ».

6. Chez les Gimi, les hommes craignent pareillement que les femmes reprennent les flûtes qu'ils leur avaient jadis dérobées – un événement relaté dans les mythes – et les dominent comme elles le faisaient alors (Gillison 2000 : 414).

La question n'a pas donné lieu à un réel débat, mais les termes employés par les chercheurs qui se penchent sur les rapports entre les sexes dans les sociétés de Nouvelle-Guinée sont un indicateur de leur vision des choses en ce domaine. Par exemple, à lire les écrits de ceux qui voient dans la domination masculine une idéologie inégalitaire dont la reproduction est assurée par les rituels masculins, on est porté à croire qu'il s'agit d'un état de fait voulu et organisé par les hommes, et que se manifeste cette volonté de pouvoir dont parle Ortner (voir aussi Gilmore 2001 : 9). Mais, plutôt que le mode de réflexion ou les outils conceptuels, c'est le vocabulaire utilisé qui est ici source d'ambiguïté, car, comme l'a écrit Maurice Godelier (1978a : 40-41), « les raisons profondes [de l'inégalité entre les sexes] ne résident pas dans un complot des hommes contre les femmes ».

Peut-on raisonnablement concevoir en effet que la domination masculine s'exerce sous la forme d'actions consciemment et volontairement menées de la part des hommes dans le but d'asservir les femmes ?⁷ Comme l'écrit Bernard Juillerat (1998 : 215), dans les décennies 1960 et 1970 « le pouvoir masculin était affublé d'une finalité quasi consciente : accaparer les forces productives et le pouvoir politique par l'asservissement des femmes ». À l'époque, le modèle qui prévalait dans l'analyse des inégalités sociales était celui des rapports de classe, où la question de l'intentionnalité⁸ de la domination d'une classe sur une autre se pose évidemment en termes très différents (Moore 1999 : 152). Or, comme le souligne Maurice Godelier (1982 : 223-229), les rapports entre les hommes et les femmes ne sont pas des rapports de classe, et la subordination des femmes relève de « raisons non intentionnelles » dont il appartient à l'ethnologie de comprendre la logique. Il serait pour le moins difficile de soutenir que chaque homme habitant les hautes terres de Nouvelle-Guinée a conscience du fait que lors des rituels il contribue à reproduire, avec ses pairs, l'inégalité entre les sexes. S'il se comporte envers les femmes comme un homme sûr de sa supériorité, c'est plus probablement parce qu'il a vu son père et ses oncles agir de même, que par une adhésion volontaire à un système dont il aurait le sentiment d'être un élément moteur. Ainsi, pour Pierre Bourdieu, « l'effet de la domination symbolique [...] s'exerce non dans la logique pure des consciences connaissantes, mais à travers les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont constitutifs des habitus et qui fondent, en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance profondément obscure à elle-même » (1998 : 43). Reste qu'il serait malaisé d'affirmer que rien de ce mécanisme de reproduction d'une inégalité dans le rituel n'apparaît à la conscience des participants. La question est évidemment délicate.

Dans un tel contexte, comment interpréter l'expression d'« appropriation » (ou « ré-appropriation ») par les hommes des pouvoirs féminins, que l'on rencontre si souvent dans les analyses de la domination masculine en Nouvelle-Guinée (Godelier 1982 : 115 ; Lattas 1989 ; Strathern 1988 : 101) ? Cette notion est censée rendre compte de deux phénomènes très différents : l'utilisation rituelle par les hommes

7. Notons que je me cantonne ici aux situations de domination masculine qui sont dépourvues de facteurs, religieux par exemple, contribuant au processus d'asservissement des femmes.

8. Le terme « intentionnalité » n'est pas employé ici dans le sens où l'emploie la phénoménologie, mais bien dans son acception courante d'action intentionnelle.

d'objets qui appartenait autrefois aux femmes (flûtes de bambou, etc.), dont le vol est relaté dans les récits mythiques, et la mise en scène rituelle, par les hommes, de certains événements qui relèvent de la physiologie féminine (par ex. la naissance). Or, si un mythe racontant comment les hommes ont privé les femmes des flûtes par la violence peut être en partie lu comme une justification idéologique de la supériorité des hommes sur les femmes (Héritier 1984-1985 : 12), et à propos duquel on peut se poser la question de savoir s'il n'a pas été inventé dans le passé avec une intention délibérée, ce n'est certainement pas le cas, par exemple, du recours au modèle de la naissance, de l'allaitement ou de la menstruation lors des rites masculins, que l'interprétation de l'ethnologue met au jour mais dont tout laisse penser qu'il n'apparaît pas à la conscience des acteurs eux-mêmes.

Pouvoir répondre à la question de savoir si, en jouant des flûtes, les hommes ont à l'esprit le mythe qui les leur attribue, et donc s'ils revivent en pensée l'acte d'appropriation qui y est relaté serait assurément riche d'enseignements pour comprendre les mécanismes d'incorporation par un individu de l'idéologie de la domination masculine et de sa reproduction. Autant que les discours sur la faiblesse et la pollution féminines et sur la supériorité des hommes, c'est probablement l'expérience rituelle elle-même, et l'accès à un ensemble de mythes qui l'accompagne, qui jouent un rôle décisif dans le processus de constitution et d'intégration des schèmes de pensée propres à ce système inégalitaire.

Mais si la domination masculine ne peut résider dans une simple volonté d'exercer un pouvoir, comment alors expliquer son existence ? Pour Maurice Godelier (1978a) comme pour Françoise Héritier (1996 : 25), ce qui ici est en jeu, c'est le contrôle de la fécondité féminine « par ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier »⁹. Donald Tuzin considère lui aussi qu'il faut chercher l'origine de la domination masculine et des « sanctuaires masculins » dans l'angoisse ressentie par les hommes « face au pouvoir imprenable que la maternité donne aux femmes » (Juillerat 1998 : 216), par conséquent dans un fait universel – ce sont les femmes et elles seules qui portent et mettent les enfants au monde – qui produit certains effets sur le psychisme masculin (voir aussi Gilmore 2001 : chap.VIII). Selon Robert Stoller (1973 : 230), l'un de ces effets serait que « le sentiment que l'on a d'être mâle et le développement ultérieur, la masculinité, sont un peu moins solidement ancrés chez les hommes que ne l'est le sentiment de la femellité et de la féminité chez les femmes ».

Les deux auteurs des livres discutés se situent dans cette perspective, mais pour des raisons inverses : l'un (Herdt), parce que ses recherches visent à comprendre les changements que les initiations provoquent sur l'identité psychique masculine, l'autre (Langness), parce qu'il critique radicalement toute interprétation psychanalytique des rituels masculins. Notons que bien qu'adoptant des points de vue différents, si ce n'est opposés, ces deux chercheurs ont en commun d'avoir reçu une double formation, en psychologie et en anthropologie sociale, qui les rend à même d'aborder cette question des universaux psychiques.

9. Pouvoir qu'elle qualifiera plus tard de « privilège exorbitant d'enfanter », et qui a constitué dès l'origine le cœur de l'aliénation féminine (Birnbaum 2000).

La construction de l'individualité masculine

211

Le livre de Herdt rassemble plusieurs articles parus entre 1980 et 1991 dans des revues ou des ouvrages collectifs. Certains abordent la question de l'identité sexuelle masculine et des initiations chez les Sambia de Papouasie Nouvelle-Guinée ; d'autres, dont on ne parlera pas ici, examinent, à partir de données comparatives, plusieurs hypothèses courantes sur le développement psycho-sexuel (chap. VII), le lien entre l'absence du père et l'homosexualité (chap. VI), et les systèmes de catégorisation sexuelle des êtres humains (chap. VIII). En ce sens, cet ouvrage reflète parfaitement bien les deux volets qu'ont toujours comportés les recherches menées par cet anthropologue : la connaissance ethnographique des Sambia et une réflexion générale et comparative sur la sexualité, en particulier les pratiques homosexuelles.

Guardians of the Flutes (1981), le premier ouvrage de Herdt consacré aux Sambia, fournissait une analyse extrêmement détaillée des représentations de la masculinité et de la féminité, et de la façon dont la culture locale structure la sexualité, au moyen notamment d'un cycle rituel masculin au cours duquel les novices entretiennent des relations homosexuelles (fellation) avec leurs aînés encore célibataires. Le corps masculin sambia présente deux inconvénients majeurs : il est incapable de développement spontané et il ne produit pas lui-même le sperme. À la différence des filles, dont la croissance est réputée rapide et surtout spontanée du fait que leur corps est doté d'un organe qui produit constamment du sang (*ibid.* : 169), les garçons ne peuvent devenir des hommes adultes sans intervention extérieure ; leur corps doit se remplir de cette substance nourricière qu'est le sperme pour parvenir à maturité. Ils doivent aussi consommer des aliments-substituts du sperme car ils craignent que les rapports sexuels ne viennent à bout de leurs réserves de liquide séminal, les privant par là même de leur masculinité, voire de la vie (chap. V). À ces déficiences de la physiologie masculine s'ajoute une difficile confrontation avec le corps des femmes qui présente, lui, le double avantage de devenir fertile naturellement et de mettre au monde les enfants. Autrement dit, ici comme chez les Baruya voisins, « les pouvoirs féminins [...], aux yeux des hommes mêmes, jaillissent d'une créativité originelle supérieure à la leur propre » (Godelier 1982 : 226). Les Sambia illustrent ainsi clairement les remarques de Françoise Héritier (1984-1985 : 18) affirmant que ce qui fait la différence entre hommes et femmes n'est ainsi pas tant le sexe anatomique que la fécondité.

La culture sambia (comme d'ailleurs celle des Baruya) a imaginé un arsenal extrêmement élaboré de représentations et de pratiques qui témoigne d'une tentative de changer le cours des choses. C'est ainsi que le corps féminin est envisagé comme un simple réceptacle abritant un fœtus exclusivement nourri par le sperme du futur père pendant les six premiers mois de la grossesse. Le lait maternel lui-même est vu comme une transformation du sperme que les jeunes épouses absorbent et que leur corps convertit en une nourriture pour le bébé (Herdt & Stoller 1990 : 62). Au bout du compte, si, dans le système de représentations sambia, le corps féminin est bien doté d'une capacité de maturation spontanée et s'il est bien celui qui met les enfants au monde, il perd tout rôle nourricier propre. Ce qui se dévoile ici est un formidable

travail idéologique qui inscrit l'ordre social, et d'abord la domination masculine, au plus profond de l'intimité des corps (Godelier 1992 : 13).

On notera cependant que tout se passe comme si la physiologie féminine constituait un modèle tellement efficace qu'elle ne pouvait disparaître de cette orchestration, idéologiquement construite, de la reproduction des êtres humains. À regarder de plus près les modalités selon lesquelles s'opèrent, chez les Sambia, les rites de « nose-bleeding » et leur recours constant – plus ou moins explicite – à l'image de l'allaitement lors des pratiques homosexuelles ritualisées, on s'aperçoit que, dans leurs rituels, les hommes usent sans le savoir du modèle physiologique féminin, dont ils ont une représentation d'ailleurs largement fantasmatique, pour transformer les jeunes garçons en hommes adultes (Bonnemère 2001 : 26-29 et à paraître)¹⁰. Le rituel illustre ici un processus où le discours masculin, véhicule d'une idéologie, se trouve en quelque sorte rattrapé par l'imaginaire... et le refoulé. Comme l'écrit avec force André Green (1995 : 158), la conscience est « non seulement un puits d'inexactitude, mais aussi un écran infranchissable à ce qu'elle ne saurait admettre par refus de significations et de contenus vécus comme inacceptables » (voir aussi Bloch 1998 : 16, et Héritier 1981 : 51).

Dans son livre, Langness aborde lui aussi la question de la fertilité différentielle selon le sexe des individus, mais, pour lui, cet imaginaire qui voit dans la physiologie féminine la puissance reproductrice par excellence pourrait bien être propre à l'Occident et non aux Néo-Guinéens (p. 119). Pour étayer son affirmation, l'auteur extrait de textes ethnographiques sur les représentations de nombreuses populations de Nouvelle-Guinée une série de citations attribuant au sperme un rôle fondamental dans la production des enfants. Il existe dans cette région du monde, conclut-il, un système de croyances extrêmement répandu et « de grande ancienneté » (p. 134) qui associe le sperme aux os, à la force masculine et à la permanence. Dans ces sociétés, ce serait donc plutôt le sexe masculin qui serait associé à la fertilité. En adoptant une telle position, Langness prend le discours des informateurs à la lettre, sans réaliser que ce discours est ici le véhicule d'une idéologie, en l'occurrence celle de la domination masculine. Les ressorts profonds des actions rituelles masculines semblent lui échapper. En tout cas, il ne montre aucun intérêt pour les analyses qui ont interprété les opérations rituelles elles-mêmes, hors du discours qui les accompagnait.

Au contraire, c'est à la dimension psychique universelle des initiations que Herdt s'intéresse pour sa part. Le contexte social et la dimension idéologique de ces rituels ne sont jamais totalement oubliés, mais l'éclairage qu'il en offre relève plutôt d'un questionnement général sur l'identité sexuelle masculine et sur les effets que de tels événements ont sur la subjectivité de chacun. Herdt cherche avant tout à répondre aux questions suivantes : comment les garçons vivent-ils la rupture brutale avec leurs mères au moment des initiations masculines et la longue séparation qui s'ensuit ? Comment passent-ils d'expériences homosexuelles pro-

10. Sur le caractère conscient ou non de ce comportement rituel masculin, qualifié en anglais de « envious », voir Herdt 1993 : 201-202. Quoiqu'il en soit, comme l'a écrit Juillerat (1993 : 721), il y a dans les cosmologies mélanésiennes une sursymbolisation culturelle de la gestation et de l'allaitement.

longées pendant l'enfance à une hétérosexualité exclusive à l'âge adulte ? Les articles rassemblés dans son livre fournissent des éléments de réponse grâce à l'étude ethnographique de la société sambia et à la comparaison avec des cultures éloignées dans le temps et l'espace.

La question du vécu, par les garçons, de la séparation d'avec leurs mères¹¹ est abordée par Herdt à partir de l'analyse de l'utilisation des flûtes de bambou lors du cycle initiatique masculin. Chez les Sambia, ces flûtes constituent non seulement « an imaginative and multivalent fetish », mais « a collective representation, or a cultural symbol » (p. 92). En analysant les contextes de leur utilisation et en écoutant parler les hommes des émotions qu'ils ressentirent lorsqu'ils furent mis en contact avec ces instruments de musique, Herdt met au jour leur symbolisme culturel et le rôle qu'ils jouent dans le développement psychologique du sujet. Brièvement, en servant de substitut au sein maternel et en étant le support matériel de la découverte de la fellation, les flûtes permettent aux garçons de reporter l'attachement qu'ils portaient à leur mère sur les relations homosexuelles instaurées lors du culte et de concevoir le sperme comme une substance nourricière analogue, de ce point de vue, au lait qui les a nourris pendant l'enfance (p. 116). Ce processus de déplacement s'opère dans un contexte violent où les novices subissent un véritable « lavage de cerveau » à l'issue duquel leur identité profonde est altérée¹². Il faut en effet qu'un jeune garçon soit placé dans un état émotionnel bien particulier, source d'une grande confusion mentale (Herdt 1987 : 180), pour être à même d'accepter l'idée que l'objet d'attachement extrême qu'est sa mère est en même temps à l'origine d'une pollution qui s'est insérée dans son corps et dont il doit, pour devenir un homme adulte, se débarrasser au prix de douloureuses épreuves.

L'accent mis sur la force des liens entre les mères et leurs fils a fait l'objet d'une critique de la part de Langness, en même temps que d'autres notions qui relèvent elles aussi en partie du champ de la psychanalyse. C'est ainsi qu'il consacre un chapitre entier (chap. III) à montrer que la configuration relationnelle qualifiée de « complexe d'Œdipe » n'est d'aucune utilité pour interpréter les initiations masculines de Nouvelle-Guinée¹³. Pour qu'il en soit autrement, dit-il, il faudrait prouver, d'une part, que les garçons vivent leurs premières années en étroite, voire exclusive, association avec leurs mères, et, d'autre part, que les pères sont absents ou indifférents pendant cette période de la vie de leurs enfants. Les chercheurs affirmant que le complexe d'Œdipe est universel, tout en spécifiant que son caractère universel ne l'empêche pas d'exister sous des formes variables (Spiro 1982 : 158, 163 ; voir aussi Juillerat 1993 : 727 ; Lidz & Lidz 1977 ; Perron & Perron-Borelli 1994 : 13-16),

11. Il serait évidemment important d'étudier aussi ce vécu de la séparation du point de vue des mères, étude qui, à ma connaissance, n'a encore jamais été faite. Une séparation implique en effet deux individus et, chez les Anga du nord (Baruya et Sambia), le garçonnet qu'une mère remet dans les mains des hommes se cachera d'elle pendant plusieurs années, ce qui ne peut manquer d'engendrer chez elle aussi un vécu particulier.

12. Cette identité profonde (« core gender identity ») correspond à l'expérience individuelle suivante : « the sense of one's existence, body image, and the conviction of selfhood that is tied either to maleness or femaleness » (Herdt 1987 : 68).

13. On connaît pourtant, grâce notamment aux travaux de Bernard Juillerat (1995, 1999) et de Michael Spiro (1982), la fécondité de telles analyses d'ensembles rituels, tout comme l'intérêt des critiques formulées à leur égard (Lidz & Lidz 1989).

pensent en effet que le lien mère-enfant chez les humains est tellement intime qu'il est de nature à générer chez le petit garçon des sentiments incestueux (voir aussi Gilmore 2001 : 157). Or, écrit Langness, chez les Bena Bena, la relation entre les mères et leurs enfants ne peut être qualifiée d'exclusive puisqu'un ensemble de parents proches élèvent collectivement les petits : « customs tended to promote multiple parenting and caretaking » (p. 46)¹⁴. Il s'oppose donc à ceux qui défendent l'idée que les rituels d'initiation masculine sont surtout présents dans les sociétés où « the incomplete repression of the childhood Oedipus complex is most pronounced » (Spiro 1982 : 169). Selon ces auteurs, la résolution du complexe d'Œdipe doit, dans de telles sociétés, faire l'objet d'une intervention collective ultérieure.

Pour rendre compte de la façon dont les populations de Nouvelle-Guinée interprètent les effets, sur les garçons, de cette période d'intense contact physique et émotionnel entre les mères et leurs enfants qui est celle de l'allaitement – elle dure près de trois ans et parfois au-delà –, les ethnologues parlent de « féminisation » (Herdt 1981 : 216 ; Lidz & Lidz 1977 : 27), une autre expression que rejette Langness pour la raison que, pendant la prime enfance, les petits garçons ne sont pas même initiés aux tâches féminines (p. 47). Comment, s'interroge-t-il, pourraient-ils être « féminisés » pour avoir vécu auprès de leurs mères, puisque la notion même de « female world » n'est pas valide ? Selon les matériaux ethnographiques qu'il a recueillis dans les années 1970 chez les Bena Bena, il n'existe pas en effet de « culture féminine » qui s'opposerait à « une culture masculine » ou à la culture en général, étant donné que « men and women shared the basic values of the culture » (p. 52)¹⁵.

La lecture que fait Langness de la notion de féminisation a le mérite de montrer qu'elle peut être source d'ambiguïté. Pour lui, elle impliquerait non seulement l'existence d'un monde féminin doté de ses propres valeurs, différentes de celles des hommes, mais aussi l'apprentissage d'activités quotidiennes féminines. Or, en fait, ce que cette notion exprime chez ceux qui l'ont utilisée est une croyance répandue en Nouvelle-Guinée, et de surcroît tout à fait explicite, selon laquelle le contact avec les femmes a un effet nourricier, donc positif, sur les enfants en bas âge, mais qui devient ensuite négatif pour les garçons, car il empêche la maturation de leur corps, et donc l'accession à la masculinité. En soulignant le danger que la féminité fait courir au corps des garçons, ces représentations établissent une véritable barrière entre masculinité et féminité. Et les hommes et les femmes sont alors considérés comme différents par nature.

14. On notera au passage que chez les Bena Bena comme ailleurs, ce sont bien sûr les mères qui allaitent leurs enfants, et que cette période favorise inévitablement les contacts physiques et émotionnels entre eux.

15. Le moment est peut-être venu d'aborder la question du titre de l'ouvrage de Langness, *Men and Woman* in New Guinea. Puisque rien des raisons de son choix d'employer le mot « femme » au singulier, affublée de surcroît de guillemets, n'est dévoilé dans le cours du livre, il nous reste à les imaginer. Cherche-t-il, par ce moyen, à exprimer ce rapport bien particulier que les hommes de Nouvelle-Guinée entretiennent avec la féminité et ses pouvoirs présumés plutôt qu'avec les femmes en tant que personnes réelles ? Au vu de ses propos sur la fertilité masculine, on a peine à croire qu'il reconnaisse le problème que peut constituer pour les hommes la visibilité de la fécondité féminine. Fait-il alors référence à la façon dont les ethnologues qu'il critique ont perçu la question du rapport des hommes à la féminité ? Quoi qu'il en soit, le lecteur comprend mal l'absence d'explicitation d'un titre aussi mystérieux.

Partage de représentations et consentement

215

La question du partage des valeurs culturelles par les hommes et les femmes que soulève la formule de Langness est fondamentale pour toute discussion de la domination masculine, et l'on sait qu'elle a suscité nombre de commentaires. Pour Godelier (1982 : 232), par exemple, le consentement des femmes à leur domination s'opère précisément parce que les deux sexes partagent les mêmes représentations. Chez les Baruya, ce sont les initiations féminines qui fournissent la manifestation la plus claire de ce processus puisqu'elles sont l'occasion, pour les femmes, d'inculquer à d'autres femmes, les jeunes novices, les règles d'un ordre du monde dominé par les hommes (*ibid.* : 88-89). Mes recherches chez les Ankave, un autre groupe anga, ont montré a contrario que là où les rapports entre les sexes pouvaient être qualifiés de moins antagonistes, il n'existait pas d'initiations pour les jeunes filles (Bonnemère 1996 : 381-382).

Si l'idée qu'hommes et femmes partagent les mêmes représentations est largement admise, autant par les spécialistes de la Nouvelle-Guinée¹⁶ que par ceux d'autres régions du monde (Héritier 1984-1985 : 8), en revanche la notion de consentement employée par Godelier dans son analyse des initiations et de la domination masculine chez les Baruya fut au centre de vifs débats dans la (petite) communauté des anthropologues français spécialistes des questions de genre. Dans un long article au titre éloquent (« Quand céder n'est pas consentir ») qui faisait directement référence aux travaux de Godelier, Nicole-Claude Mathieu (1985 : 228) critiquait la notion de « partage des idées dominantes » parce qu'elle lui semble confondre « le fait sociologique que les idées de la classe (du sexe, etc.) dominante sont les idées dominantes, et l'explication – psychologique – que ces idées sont celles qui gouvernent la conscience du dominé ». Par ailleurs, pour pouvoir parler de « consentement », il faudrait que n'existe pas cette « anesthésie de la conscience inhérente aux limitations concrètes, matérielles et intellectuelles imposées à l'opprimé(e) » (*ibid.* : 230). Autrement dit, le consentement impliquerait une prise de conscience, en l'occurrence de l'état de subordination (*ibid.* : 232-234 ; voir aussi Héritier 1996 : 25), doublée d'une « acceptation quasi intentionnelle [de la domination masculine] de la part des femmes » (Mathieu 1999 : 316).

Pierre Bourdieu (1998 : 41) précise un mécanisme du même type en avançant l'idée que « la violence symbolique s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui ». On trouve là réunies dans une même phrase les notions d'adhésion et de partage de représentations. Mais, à la différence du consentement, qui implique une prise de conscience, l'adhésion peut très bien se concevoir dans un monde où la domination masculine se manifeste dans les « matrices des perceptions, des pensées et des actions de tous

16. À l'exception notable de Herdt lui-même, pour qui « there are two separate worlds, the feminine and masculine, which have somewhat different rules, values, and norms (world views) associated with secret knowledge » (1987 : 97).

les membres de la société, qui étant universellement partagées, s'imposent à chaque agent comme transcendantes » (*ibid.* : 39). L'adhésion à ces schèmes de pensée et aux discours qui les accompagnent parfois n'est pas l'objet d'un apprentissage et d'une soumission organisée, mais s'opère au sein de processus de socialisation involontairement transmis et involontairement incorporés. Au bout du compte, si le terme consentement vaut effectivement acceptation et donc conscience (Godelier 1978b : 24), la notion de partage des mêmes représentations n'implique en rien que ces représentations viennent à la conscience des individus¹⁷.

Problèmes d'interprétation : «womb envy» et renaissance

Revenant à la Nouvelle-Guinée, pourrait-on considérer le recours au modèle physiologique féminin dans les rituels visant à faire grandir et transformer les garçons en hommes adultes comme l'une de ces matrices de perception qui fait inconsciemment agir les individus (Herdt 1993 : 202) ? Langness ne le pense certainement pas, lui qui rejette absolument la notion de « womb envy » introduite par Bruno Bettelheim (1971 [1954]) et reprise par certains anthropologues pour décrire les rituels de « bloodletting » (Gilmore 2001 : 192).

S'appuyant sur les discours locaux selon lesquels ces pratiques visent à débarasser le corps des hommes du sang féminin accumulé par le biais de l'allaitement (p. 74), Langness ne comprend pas que l'on puisse les interpréter comme l'expression d'une « womb envy ». Sa position révèle, là encore, un amalgame entre discours et schèmes mentaux que l'on rencontre souvent en anthropologie, « laquelle a toujours à se déprendre de l'idée selon laquelle le savoir mis en œuvre par les membres des sociétés étudiées est dans son entier linguistiquement encodé » (Lenclud 2000 : 20), et pour laquelle « il convient d'accepter ce que nos informateurs nous disent, que leurs paroles livreraient un accès direct à leur savoir, à leur culture et à leur société » (Bloch 1995 : 47; voir aussi Bloch 1992 et Moore 1994 : 4). On sait par ailleurs que nombre d'actions humaines s'opèrent évidemment sans que leur sens profond vienne à la conscience des acteurs, et que, pour diverses raisons, le discours tenu sur une action cache bien souvent sa signification réelle.

Dans le cas présent, on comprend aisément que là où règne un fort antagonisme sexuel, le discours des informateurs ne puisse expliquer les actions rituelles en des termes qui feraient référence à ce que l'on a qualifié d'« imitation des fonctions procréatrices des femmes ». Ces actions elles-mêmes peuvent être considérées par l'ethnologue, lorsqu'il fait référence à ce que les hommes vivent, comme une infériorité physiologique à laquelle ils tentent de remédier – « les filles grandissent plus vite que les garçons, sans intervention extérieure, et les femmes mettent au monde les enfants », disent-ils –, mais le discours qu'ils tiennent eux-mêmes sur le rituel relève, lui, de l'idéologie de la domination masculine. Les rites de « blood-

17. Pour une comparaison des positions de Pierre Bourdieu et de Maurice Godelier sur cette question du consentement et des représentations partagées, voir Mathieu 1999 : 316-317.

letting » sont pratiqués, déclarent-ils, afin d'expulser les substances polluantes qui se sont accumulées dans le corps des garçons à la suite de l'allaitement et au contact très étroit qu'ils ont eu avec leurs mères. Et c'est bien évidemment ce qu'ils croient, car on a affaire ici à un type de connaissance qui peut prendre une forme explicite (Bloch 1998 : 16). Quant au modèle de la physiologie féminine auquel se réfère le rite, il opère clairement hors du champ de la conscience, et donc du langage. On se trouve là au cœur de questions soulevées par l'interprétation en anthropologie, comme l'admet Langness lui-même (p. 75).

Le même commentaire pourrait être fait à propos de l'interprétation de l'initiation comme une « renaissance ». Langness réfute l'idée que les actes rituels masculins soient interprétables comme une renaissance des novices, car « when New Guinea men performed rites that gave the appearance of birthing they were not necessarily imitating women in particular but were, rather, symbolically enacting a broader pattern of procreation and fertility in general » (p. 105). On doit d'abord remarquer que si certains rituels masculins peuvent révéler une utilisation assez lâche de la référence à une naissance, sous la forme d'une mise en scène symbolique de la procréation et de la fertilité animale, d'autres imitent bel et bien un accouchement humain. Par ailleurs, on ne peut admettre l'idée qu'il n'existerait, dans cette région du monde, qu'une seule modalité rituelle pour renvoyer à cet acte propre à la physiologie féminine qui est de donner la vie. On sait que cette mise en scène peut revêtir différentes formes : « elle se traduit parfois par un drame abstrait et symbolique ; chez d'autres [cultures], c'est une reproduction directe de la naissance » (Bettelheim 1971 : 138).

Par exemple, l'analyse des gestes effectués et des objets manipulés lors des rituels masculins ankave montre sans trop de contestation possible qu'il y a là une mise en scène d'une gestation et d'une naissance (Bonnemère 1996 : 345-352), mais aucun Ankave, homme ou femme, ne dirait une telle chose¹⁸, si bien qu'il n'est guère douteux que les actions effectuées au cours de ces rituels le sont sans qu'existe une prise de conscience de leur sens profond. Comme l'écrit Françoise Héritier (1996 : 18), on est là en présence d'« ancrages symboliques qui passent inaperçus aux yeux des populations qui les mettent en pratique » (voir aussi Moore 1994 : 82). En des termes plus psychanalytiques, on a affaire à « ce qui s'affirme comme retour du dénié à travers certaines expressions déguisées du rituel » (Green 1971 : 224).

Une fois refermé le livre de Langness, force est de constater que cet auteur rejette, en des termes sans nuances, la majorité des analyses que l'anthropologie du genre et des initiations masculines de la Nouvelle-Guinée a produites depuis ses débuts, sans créditer le moins du monde celles-ci d'un quelconque intérêt. On sait pourtant que les recherches menées par les chercheurs mélanésianistes dans ces domaines, si elles n'ont pas résolu toutes les questions soulevées, ont conduit à des résultats théoriques

18. On peut évidemment se demander ce qu'il en est des maîtres du rituel qui organisent le déroulement des rites et manipulent les objets sacrés. Leur action implique-t-elle l'accès à ce niveau d'interprétation ? Ne leur suffit-il pas de disposer des savoirs spécifiques concernant chacune des substances et chacun des objets utilisés lors des rites ? Les enquêtes auprès de ces spécialistes révèlent que leurs savoirs restent en fait cantonnés à une pratique qui n'implique pas de connaissance du symbolisme global en jeu, et qui est parfois renvoyé à la sagesse d'ancêtres « qui ont dit de faire de la sorte ».

importants¹⁹. On est alors légitimement amené à s'interroger sur la teneur de ses propres interprétations.

Plutôt que d'offrir une analyse alternative du symbolisme des rituels, Langness cherche à connaître quels sont leurs objectifs (p. 135). Pour lui, un des aspects fondamentaux de ces rituels est le contrôle de la sexualité des jeunes gens, qui, comme partout ailleurs et malgré les croyances sur la pollution féminine et sur les dangers que des rapports sexuels trop fréquents font courir aux hommes, reste une activité hautement désirée (p. 144). C'est pourquoi un des principaux messages délivrés avec insistance par les hommes adultes en ces occasions concerne les risques qu'il y aurait à transgresser les règles qui gouvernent les rapports sexuels (p. 145). Selon Langness, on ne saurait par ailleurs comprendre l'origine et la durabilité des initiations sans considérer les formes de l'autorité dans ces sociétés mélanésiennes plutôt égalitaires, où certains hommes, parce qu'ils montrent des compétences remarquables dans un domaine bien particulier (guerre, échanges, savoirs magiques, etc.), ont de facto une influence plus grande que les autres hommes. Or, c'est dans le contexte rituel que sont repérés de tels « grands hommes », dont les sociétés de Nouvelle-Guinée ont besoin pour survivre dans un environnement humain hostile (p. 157). Un des buts des initiations serait donc de faire émerger des individus amenés à jouer un rôle pour la survie de la communauté. En même temps, il s'agirait d'inculquer, de façon traumatique et donc inoubliable (Bonnemère, s. d.), une discipline à des jeunes garçons élevés jusque-là sans autorité, discipline indispensable à de futurs guerriers (pp. 160, 162). Et si la maturation physique et la séparation d'avec les mères font partie des objectifs des rituels masculins que l'on rencontre en Nouvelle-Guinée, il ne s'agit, pour Langness, que de surdéterminations : ce qui prime est le contrôle de la sexualité, l'éducation à la guerre et la révélation de « grands hommes » potentiels. Il ne s'agit pas ici de contester ces multiples fonctions que Langness attache aux rituels masculins de Nouvelle-Guinée, que chacun admettra aisément, ni même la prééminence qu'il leur accorde. Reste à comprendre son rejet quasi systématique des interprétations différentes offertes par ses collègues.

Désormais en retrait sur ses propres analyses antérieures²⁰, Langness se démarque des approches qui conçoivent d'abord le rituel masculin comme un lieu où s'expriment des questions relatives au développement ontologique masculin (à l'instar de celles développées par Herdt, Juillerat ou Tuzin, pour s'en tenir à la Nouvelle-Guinée). Il adopte résolument une démarche que l'on serait tenté de qualifier de « fonctionnaliste » tant elle cherche à répondre à la question de la fonction que remplissent ces rituels dans et pour la société. Ce faisant, il revient à des positions inspirées par les premières analyses des initiations qui soulignaient la nécessité de produire des hommes capables de défendre la communauté dans un contexte de conflits inter-tribaux. L'approche plus psychanalytique, qui s'intéresse

19. Voir par exemple, et pour s'en tenir aux ouvrages les plus représentatifs, Herdt 1981, Godelier 1982, Weiner 1983[1976] et Strathern 1988.

20. Dans des articles anciens, il affirmait en effet que les rituels avaient pour but le contrôle de la fertilité des femmes, un domaine où les hommes ont un « natural and unavoidable handicap » (Langness 1974 : 204), tout en niant déjà qu'il pût exister une quelconque tentative des hommes d'imiter les fonctions procréatrices féminines (« womb envy »).

à la construction de l'identité masculine dans les rituels masculins, passe alors chez lui au second plan. De fait, son livre a pour objectif principal de critiquer les travaux qui privilégient cette dimension – en faisant parfois preuve, il faut bien le dire, d'un singulier manque de retenue.

Perspectives

Les analyses récentes ne sont certes pas hors de portée de toute critique. Par exemple, si la tendance actuelle consistant à envisager les initiations hors du cadre de la domination masculine a le mérite de s'intéresser aux représentations de la personne et de son développement, et de révéler dans certains cas l'existence d'universaux psychiques, elle évacue bien souvent du même coup les dimensions idéologiques que ces rituels véhiculent. L'analyse proposée par Marilyn Strathern (1988) dépasse largement l'univers des rituels masculins, puisqu'elle vise à comprendre les principes qui fondent les représentations de la vie sociale et de la personne en Mélanésie, mais elle est une claire illustration d'un tel rejet. Pour cet auteur, le concept de domination masculine, parce qu'il est le produit de la pensée occidentale, ne peut s'appliquer à des réalités autres que celles qui l'ont vu naître – telles la Mélanésie qu'elle étudie. Ou plutôt, ce concept n'aurait pas le même contenu en Occident et en Mélanésie (*ibid.* : 329-330). Ce faisant, Marilyn Strathern se place au sein du courant anthropologique dit relativiste qui affirme la non-comparabilité des cultures (*ibid.* : 31; voir aussi Moore 1994 : 29), au sens où des concepts élaborés dans un contexte donné ne sont pas exportables.

Quelques années plus tôt (1981), Marilyn Strathern avait déjà montré le peu de cas qu'elle faisait des universaux en polémiquant avec Annette Weiner, à laquelle elle reprochait de penser qu'il existait une féminité universelle qui, partout dans le monde, serait associée à la fécondité et rendrait compte du rôle joué par les femmes dans la reproduction générale du cosmos au moment des funérailles, comme c'est le cas aux îles Trobriand où elle avait séjourné (Weiner 1983 [1976]). Que les représentations de la féminité – et partant de la masculinité – varient selon les cultures est une réalité ethnographique difficilement contestable ; mais l'existence de constantes dans l'appréhension de la différence sexuelle par les êtres humains de diverses régions du monde est un fait tout aussi réel. Comme l'écrit Juillerat (1996 : 27), « il n'y a pas d'universaux sans élaborations secondaires, donc sans variantes, pas de diversité non plus sans un fond commun ». Parmi ces constantes ou ce fond commun figurent probablement ce que Françoise Héritier appelle « la valence différentielle des sexes », ainsi, semble-t-il, qu'une conception qui dote la physiologie féminine d'une puissance procréatrice supérieure à celle des hommes, même si, comme l'écrit Henrietta Moore (1988 : 31), « physiology presents possibilities ; it does not determine cultural elaboration ». Il s'agit là de possibilités couramment actualisées dans les sociétés humaines, de Nouvelle-Guinée en tout cas, et l'on peut se ranger ici derrière la formulation de ce même auteur : « sexual ideologies and stereotypes vary greatly, but certain symbolic associations between gender and many other aspects of cultural life occur across a wide range of societies » (*ibid.* : 1988 : 15).

À nier que de tels universaux existent et à considérer que chaque culture est irréductible à une autre, certaines analyses récentes des initiations masculines de Nouvelle-Guinée en viennent à rejeter purement et simplement la réalité de la domination masculine. Or, plutôt que de faire comme si elle n'existait pas, ou n'était pas pertinente²¹, il nous faut l'analyser en des termes qui laissent moins de place à l'action intentionnelle et au rapport de force entre les sexes.

Il est sans doute trivial de dire que l'on ne peut tenir les hommes pour responsables de la domination masculine (Bourdieu 1998 : 76)²². Pourtant, comme on l'a vu, le vocabulaire employé à ce sujet dans la littérature ne manque pas d'une certaine ambiguïté. Il est clair que certains facteurs externes, comme la religion ou les formes sociales de la production, encouragent son maintien (Gilmore 2001 : 10) et l'on ne peut ignorer « les responsabilités des hommes pour conserver et aménager les avantages dont ils jouissent » (Godelier 1978a : 41; Lagrave 2000 : 468), mais il est beaucoup moins probable qu'ils la reproduisent consciemment et volontairement. Et la remarque vaut également pour les femmes. Il n'est guère plausible en effet que les hommes et les femmes de Nouvelle-Guinée aient parfaitement conscience, les uns des mécanismes par lesquels ils exercent leur domination, les autres des principes sur lesquels est fondée leur soumission. Chacun dispose probablement d'éléments d'explication et d'interprétation de sa situation, mais ceux-ci se présentent sous une forme disparate et ne constituent jamais une configuration suffisamment lisible pour qu'il (ou elle) envisage d'en mettre en cause les fondements (voir aussi Héritier 2001 : 93).

Il est regrettable que le vocabulaire employé dans les analyses de la domination masculine en Nouvelle-Guinée ait parfois laissé transparaître l'idée qu'il pouvait exister une volonté de pouvoir d'un côté et une acceptation de la subordination de l'autre. En arriver à dire que la domination des hommes sur les femmes est une fiction l'est tout autant, et l'on ne peut que plaider pour une anthropologie mélanésianiste des sexes – et des rituels masculins – cherchant à intégrer les approches qui voient dans ces derniers le lieu de reproduction d'une inégalité et celles qui se penchent sur la dimension psychique des transformations identitaires et relationnelles qu'opèrent ces rituels.

Cela suppose la pratique d'une certaine interdisciplinarité, à laquelle Herdt a toujours eu recours, mais que refuse définitivement Langness.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : domination masculine/*male domination* – physiologie féminine/*female physiology* – initiations masculines/*male initiation* – interprétation/*interpretation* – Sambia.

21. Voir par exemple l'article de Sandra Bamford (1998 : 169) consacré aux Kamea, un groupe anga, comme les Baruya et les Sambia, où l'existence de la domination masculine a été amplement démontrée, et où les analyses des initiations comme instrument de reproduction de cette idéologie inégalitaire ont prédominé. On peut se demander si ce point de vue révèle des différences culturelles fondamentales entre des groupes appartenant à une même entité, ou des changements survenus dans cette société avant l'arrivée de l'ethnologue, à l'extrême fin des années 1980 (alors que les ethnographies consacrées aux Anga du nord datent des années 1960-1970), ou bien s'il est le reflet des changements d'orientation théorique dont notre discipline a été l'objet. Il est bien difficile de le savoir, et les trois facteurs pourraient bien intervenir conjointement.

22. Une formule peut-être triviale, mais qui n'est pas admise par tout le monde (Louis 1999 : 334).

BIBLIOGRAPHIE

Bamford, Sandra

1998 « To eat for another : taboo and the elicitation of bodily form among the Kamea of Papua New Guinea », in Michael Lambeck & Andrew Strathern, eds, *Bodies and Persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press : 158-171.

Barraud, Cécile

2001 « La distinction de sexe dans les sociétés. Un point de vue relationnel », *Esprit* 273, n° spéc. : *L'Un et l'autre sexe* : 105-129.

Bellier, Irène

1993 « Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes », *L'Homme* 126-128, n° spéc. : *La Remontée de l'Amazone* : 517-526.

Bettelheim, Bruno

1971 *Les Blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*. Paris, Gallimard (« Tel »). [Éd. orig. 1954.]

Birnbaum, Jean

2000 « Françoise Héritier, l'anthropologie faite femme », *Le Monde* (jeudi 5 oct. 2000) : 16.

Bloch, Maurice

1992 « What goes without saying : the conceptualization of Zafimaniry society », in Adam Kuper, ed., *Conceptualizing Society*. London, Routledge.

1995 « Le cognitif et l'ethnographique », *Gradhiva* 17 : 45-54.

1998 *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, Westview Press.

Bonnemère, Pascale

1996 *Le Pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*. Paris, Éditions de la maison des sciences de

l'homme/CNRS Éditions (« Chemins de l'ethnologie »). [Voir le compte rendu de cet ouvrage par Laurent Barry dans *L'Homme*, 2001, 157 : 320-322. *Ndlr.*]

2001 « Two forms of masculine ritualized rebirth. The Melanesian body and the Amazonian cosmos », in T. Gregor & Donald Tuzin, eds, *Gender in Amazonia and Melanesia : An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, The University of California Press : 17-44.

*** « When women enter the picture. Looking at Anga initiations from the mothers' angle », in Pascale Bonnemère, ed., *The Unseen Characters. Women in Male Rituals of New Guinea*, en préparation.

s. d. « Silence and Terror, noise and terror : going through the same ritual several times over the years, or the process of being initiated among the Ankave-Anga », exposé présenté à l'atelier « Emotion, memorization and knowledge transmission in ritual context », Marseille, Maison Asie-Pacifique, 14-15 sept. 2001.

Bourdieu, Pierre

1998 *La Domination masculine*. Paris, Seuil (« Liber »).

Feil, Daryl K.

1978 « Enga women in the Tee exchange », *Mankind* 11 : 220-230.

Gilmore, David D.

2001 *Misogyny. The Male Malady*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Gillison, Gillian

2000 « Être femme chez les Gimi », in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou, eds, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 411-422.

Godelier, Maurice

1978a « Les rapports hommes-femmes : le problème de la domination masculine », in

Centre d'études et de recherches marxistes, ed., *La Condition féminine. Recherches*. Paris, Éditions sociales : 23-44.

1978b « Pouvoir et langage. Réflexions sur les paradigmes et les paradoxes de la "légitimité" des rapports de domination et d'oppression », *Communications* 28 : 21-27.

1982 *La Production des Grands Hommes*. Paris, Fayard.

1992 « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes* 94 : 3-24.

Green, André

1971 « De la bisexualité au gynocentrisme », in Bruno Bettelheim, *Les Blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*. Paris, Gallimard (« Tel ») : 213-234.

1995 *La Causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Herd, Gilbert H.

1981 *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*. Chicago & London, The University of Chicago Press.

1987 *The Sambia. Ritual and Gender in New Guinea*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

1993 « Sexual repression, social control, and gender hierarchy in Sambia culture », in Barbara D. Miller, ed., *Sex and Gender Hierarchies*. Cambridge, Cambridge University Press (« Publications of the Society for Psychological Anthropology » 4) : 193-211.

Herd, Gilbert H. & Fitz J. P. Poole

1982 « "Sexual Antagonism": The Intellectual History of a Concept in New Guinea Anthropology », *Social Analysis* 12, special issue : Gilbert H. Herd & Fitz J. P. Poole, eds, *Sexual Antagonism. Gender and Social Change in Papua New Guinea* : 3-28.

Herd, Gilbert H. & Robert J. Stoller

1990 *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*. New York, Columbia University Press.

Héritier, Françoise

1981 *L'Exercice de la parenté*. Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil.

1984-1985 « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes », *Les Cahiers du GRIF* 29 : 7-21.

1996 *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris, Éditions Odile Jacob. [Voir Emmanuel Terray, « La pensée de la différence », *L'Homme*, 1997, 141 : 131-136. *Ndlr.*]

2001 « Privilège de la féminité et domination masculine. Entretien avec Françoise Héritier », *Esprit* 273, n° spéc. : *L'un et l'autre sexe* : 77-95.

Jorgensen, Dan, ed.

1983 *Mankind* 14 (1), special issue : *Concepts of Conception. Procreation Ideologies in Papua New Guinea*.

Juillerat, Bernard

1993 « Des fantasmes originaires aux symboles culturels : médiations et seuils », *Revue française de psychanalyse* 3 : 713-731.

1995 *L'Avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*. Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme/CNRS Éditions (« Chemins de l'ethnologie »). [Voir Patrice Bidou, « Le complément attendu », *L'Homme*, 1997, 141 : 151-157. *Ndlr.*]

1996 « Anthropologie/psychanalyse : les handicaps d'un dialogue », *Journal des anthropologues* 64-65, n° spéc. : *Anthropologie et psychanalyse* : 19-31

1998 « L'insoutenable légèreté de l'ego masculin ou la vengeance du casoar », *L'Homme* 146 : 207-217.

1999 « Séparation, retour, permanence. Le lien maternel dans le rite naven des Iatmul », *L'Homme* 151 : 151-180.

Knapf, Bruce M.

1989 « Bodily Images in Melanesia : Cultural Substances and Natural Metaphors », *Zone. A Serial Publication of Ideas in Contemporary Culture* 5, special issue : *Fragments for a*

History of the Human Body (Michel Feher, Ramona Naddaff & Nadia Tazi, eds). New York, Urzone : 199-279.

Lagrange, Rose Marie

2000 « Dialogue du deuxième type sur la domination sociale du principe masculin », in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou, eds, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 457-469.

Langness, Lewis L.

1974 « Ritual, Power and Male Dominance in the New Guinea Highlands », *Ethos* 2 : 182-212.

Lattas, Andrew

1989 « Trickery and Sacrifice : Tambarans and the Appropriation of Female Reproductive Powers in Male Initiation Ceremonies in West New Britain », *Man* 24 (3) : 451-469.

Lenclud, Gérard

2000 « Et si un lion pouvait parler... Enquêtes sur l'esprit animal », *Terrain* 34 : 5-22.

Lidz, Théodore & Ruth W. Lidz

1977 « Male Menstruation : A Ritual Alternative to the Edipal transition », *International Journal of Psychoanalysis* 58 : 17-31.

1989 *Oedipus in the Stone Age : A Psychoanalytic Study of Masculinization in Papua New Guinea*. Madison, Conn, International University Press.

Louis, Marie-Victoire

1999 « Bourdieu : défense et illustration de la domination masculine », *Les Temps Modernes* 604 : 325-357.

Mathieu, Nicole-Claude

1985 « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en eth-

nologie », in Nicole-Claude Mathieu, ed., *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Cahiers de L'Homme », n.s. XXIV) : 169-245.

1999 « Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine », *Les Temps Modernes* 604 : 286-323.

Moore, Henrietta L.

1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge, Polity Press.

1994 *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

1998 « "Is Female to Male as Nature is to Culture ? " : Thoughts on Making Gender », *Social Analysis* 4 (3) : 159-163.

1999 « Whatever Happened to Women and Men ? Gender and other Crises in Anthropology », in Henrietta L. Moore, ed., *Anthropological Theory Today*. Oxford, Polity Press : 151-171.

Ortner, Sherry B.

1996 *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Beacon Press.

Perron Roger & Perron-Borelli, Michèle

1994 *Le Complexe d'Édipe*. Paris, PUF (« Que sais-je ? »).

Read, Kenneth

1952 « Nama cult of the Central Highlands, New Guinea », *Oceania* 23 : 1-25.

Sexton, Lorraine D.

1982 « "Wok Meri" : a woman's savings and exchange system in Highland New Guinea », *Oceania* 52 : 167-198.

Spiro, Melford E.

1982 *Oedipus in the Trobriands*. Chicago & London, The University of Chicago Press.

Stoller, Robert J.

1973 « Faits et hypothèses : un examen du concept freudien de bisexualité », in Jean-

Bertrand Pontalis, ed., *Bisexualité et différence des sexes*. Paris, Gallimard (« Folio Essais »).

Strathern, Marilyn

1978 « The achievement of sex : paradoxes in Hagen gender-thinking », in Erik Schwimmer, ed., *Yearbook of Symbolic Anthropology*, I. Hurst, McGill Queen's University Press.

1981 « Culture in a netbag. The manufacture of a subdiscipline in anthropology », *Man* 16 : 665-688.

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Tabet, Paola

1979 « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme* XIX (3-4) : 5-61.

Testart, Alain

1985 *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Cahiers de *L'Homme* », n. s. XXV).

Tuzin, Donald

1997 *The Cassowary's Revenge. The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*. Chicago & London, The University of Chicago Press (« Worlds of Desire »). [Cf. Bernard Juillerat, « L'insoutenable légèreté de l'ego masculin, ou la vengeance du casoar », *L'Homme*, 1998, 146 : 207-217. *Ndlr.*]

Verdier, Yvonne

1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

Weiner, Annette B.

1983 *La Richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes (îles Trobriand)*. Paris, Seuil, 1983. [Éd. orig. : *Women of Value, Men of Renown*, Austin, University of Texas Press, 1976]. [Voir le compte rendu de cet ouvrage par Christine Ward Gailey dans *L'Homme* XIX (3-4) : 254-256. *Ndlr.*]

1992 *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley, University of California Press.